Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2024. № 3 (27).
Dostoevsky and World Culture. Philological journal, no. 3 (27), 2024.

Научная статья / Research Article
УДК 821.161.1.0+1
ББК 83.3(2=411.2)+87
https://doi.org/10.22455/2619-0311-2024-3-139-158
https://elibrary.ru/LROABO



© 2024. Александр Криницын
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Социально-философское осмысление темы справедливости в диалоге «Государство» Платона и в «Преступлении и наказании» Ф.М. Достоевского

© 2024. Aleksandr B. Krinitsyn
Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Socio-Philosophical Understanding of the Theme of Justice in Plato's Dialogue *The Republic* and in Dostoevsky's *Crime and Punishment*

Информация об авторе: Александр Борисович Криницын, доцент, доктор филологических наук, профессор кафедры истории русской литературы, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Ленинские горы, д. 1, стр. 51, 119991 г. Москва, Россия.
https://orcid.org/0000-0003-0262-5058
E-mail: derselbe@list.ru

Аннотация: В статье рассматривается влияние диалога Платона «Государство» на позднее творчество Достоевского. Отмечается роль диалога в идеологическом дискурсе Европы и России в середине XIX века и прослеживаются упоминания «Государства» в тексте романов «пятикнижия» и черновых записях Достоевского, свидетельствующие о знакомстве с ним писателя. В основной части статьи проводятся параллели между социально-философским представлением понятия справедливости в диалоге «Государство» и «Преступлении и наказании» Достоевского. Так, в начале диалога оппонент Сократа Фрасимах выдвигает тезис о вреде и бесполезности справедливости для «обыкновенных» граждан, и в процессе его обоснования практически полностью предвосхищает основные положения теории Раскольникова. В свою очередь, Сократ опровергает Фрасимаха аргументами, схожими с теми, что получает Раскольников. Выявляется общий вектор интерпретации Достоевским и Платоном темы

справедливости. Однако прослеживается и важное различие: для Достоевского существует высшее, Божеское мерило справедливости, через которое осмысляется и справедливость общественная. Герои Достоевского как бы постоянно спорят с Богом, который допускает фактическую несправедливость, и могут делать из этой ситуации разные, в том числе и богоборческие выводы. Для Платона же справедливость — это гармония благих человеческих воль, к которой следует стремиться в реальном мире, своими руками строя благое общество, она всецело интеллектуально постижима и разумна.

Ключевые слова: Платон, диалог «Государство», идея, справедливость, герой-идеолог, критика социализма, «народ-богоносец», роман Достоевского «Преступление и наказание».

Для цитирования: *Криницын А.Б.* Социально-философское осмысление темы справедливости в диалоге «Государство» Платона и в «Преступлении и наказании» Ф.М. Достоевского // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2024. № 3 (27). С. 139–158. https://doi.org/10.22455/2619-0311-2024-3-139-158

Information about the author: Alexandr B. Krinitsyn, DSc in Philology, Associated Professor, Department of the History of Russian Literature, Lomonosov Moscow State University, Leninskie Gory, 1/51, 119991 Moscow, Russia.

https://orcid.org/0000-0003-0262-5058

E-mail: derselbe@list.ru

Abstract: The article examines the influence of Plato's *Republic* on Dostoevsky's late novels. The role of the dialogue in the ideological discourse of Europe and Russia in the mid-nineteenth century is noted, and references to the work in Dostoevsky's five major novels and draft notes are traced, indicating the writer's acquaintance with it. The main part of the article draws parallels between the socio-philosophical presentation of the concept of justice in the dialogue *The Republic* and Dostoevsky's novel *Crime and Punishment*. Thus, at the beginning of the dialogue, Socrates' opponent Frasimachus puts forward the thesis of the harm and uselessness of justice for ordinary citizens, and in the process of substantiating it almost completely anticipates the main provisions of Raskolnikov's theory. Socrates, in turn, refutes Frasimachus with arguments like those addressed to Raskolnikov. The common vector of Dostoevsky's and Plato's interpretation of the theme of justice is revealed. However, there is also an important difference: for Dostoevsky, there is a higher, divine standard of justice by which social justice is also understood. Dostoevsky's characters seem to be constantly arguing with God, who admits actual injustice and can draw different conclusions from this situation, including fighting with God. For Plato, justice is the harmony of good human will that everyone should strive for in the real world, building a good society with their own hands: it is perfectly intellectually comprehensible and reasonable.

Keywords: Plato, *The Republic* (dialogue), idea, politeness, hero-ideologue, criticism of socialism, God-bearing people, *Crime and Punishment* (novel).

For citation: Krinitsyn, A.B. "Socio-Philosophical Understanding of the Theme of Justice in Plato's Dialogue *The Republic* and in Dostoevsky's *Crime and Punishment*." *Dostoevsky and World Culture. Philological journal*, no. 3 (27), 2024, pp. 139–158. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2619-0311-2024-3-139-158

Введение

Напрямую философское учение Платона вошло в русскую культуру достаточно поздно, но сам платонизм имел в ней глубокие корни, благодаря тому, что с ним тесно соприкасалась вся православная богословская традиция. Неоплатонизм явился философской основой исихазма, что явственно сказалось на взглядах Нила Сорского, с его богословско-политической программой нестяжательства. Первые публикации диалогов Платона на русском языке появились в журнале Н.И. Новикова «Утренний свет» (1777–1778). В переводе И. Сидоровского и М. Пахомова вышли «Творения велемудрого Платона» в 4 томах (1780, 1783 и 1785). В энциклопедическом издании «Зерцало древней учености» (1787) философия как таковая именовалась «платоническим нектаром» и прямо утверждалась преемственность христианского богословия от платонизма: «Христиане одни только Платоновой философии держались, как в первые времена, так и несколько после» [Зерцало древней учености, 1787, с. 17].

В начале XIX века изучение взглядов Платона было введено в философские курсы университетов и духовных академий. Пристально занимался Платоном профессор Московского университета П.Г. Редкин, опубликовавший семитомное исследование «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще», 3, 4, 5-й тома которого содержали перевод многих диалогов Платона. В 1840-е годы Редкин был дружен с В.Г. Белинским и А.И. Герценом, знакомство и общение с последними, в свою очередь, могло побудить Достоевского к изучению платоновской философии.

Особую популярности Платона способствовало убеждение русских мыслителей о духовной близости его учения православию, в отличие от католицизма, проникнутого идеями Аристотеля. На это же разделение позже опирались в своих построениях славянофилы.

Распространению идей платонизма в России 20-х годов XIX века способствовала также популярность философии Шеллинга с его учением об умозрительной «мировой душе» и противопоставлением реального и идеального. Поэтому взгляды Платона подробно излагают увлекавшиеся Шеллингом А.И. Галич [Галич, 1818] и Н.И. Надеждин [Надеждин, 1830]. Через Шеллинга Платон приобретает важность для любомудров и для теоретиков романтизма.

В 1840-х, а затем в 1860-х годах профессор философии Петербургской духовной академии В.Н. Карпов перевел и издал 6 томов «Сочинений Платона» (1863–1879). Именно его перевод «Государства», вышедший в 1863 году и снабженный пояснениями и толкованиями к каждой главе, мог Достоевский читать по-русски. Почти одновременно с «Сочинениями Платона» выходят книги А.С. Клеванова: «Философские беседы Платона» (М., 1861) и «Обозрение философской деятельности Платона и Сократа. По Целлеру» (М., 1861). В последней из работ дается подробный разбор содержания и проблематики «Государства». Как у многих других авторов того времени, у Клеванова делается попытка вписать греческого философа в христианскую философскую традицию [Клеванов, 1861]. Той же позиции придерживался И.А. Чистович, полагавший, что основная заслуга Платона заключается в идее о Боге, как о разумном начале, духовном источнике красоты и добра. «Самое высокое учение о божестве принадлежит Сократу и Платону»[1].

Глубоким знатоком, переводчиком и последователем Платона был В.С. Соловьев, с которым Достоевский тесно общался на последних этапах своего творческого и жизненного пути.

Таким образом, Достоевского Платон должен был заинтересовать в связи с его последовательным сближением со славянофилами, желанием понять корни восточного христианства в его духовных отличиях от западного, а также благодаря постоянному наличию в его окружении людей, вплотную занимающихся платоновской философией. Тема платонизма Достоевского уже неоднократно освещалась отечественными исследователями [Бачинин, 2003], [Абдуллаев, 2007], [Нейчев, 2009], [Вавилова, Просветов, 2013], [Аношкина, Касаткин, 2017], [Дудкин, 2021], [Гаджикурбанов, 2023].

«Государство» — один из известнейших диалогов Платона, оказавший фундаментальное влияние на развитие не только философской, но и политической мысли в Европе. Тем более важное значение он приобрел в XIX столетии, с его активным развитием социальной философии и становлением социологии, с непрерывными исканиями модели идеального общественного устройства. В античности существовали две авторитетные, контрастно противоположные друг другу модели подобных построений: в «Государстве» Платона

---

[1] Цит. по: [Философский словарь].

и «Политике» Аристотеля. У Платона государство — теократическое, подчиняющее всю жизнь людей постижению вечных *идей* как смыслов бытия (хотя бы частью общества) и жертвующее для того их частной жизнью и земным благосостоянием (точнее — установкой жизни ради себя). У Аристотеля воплощением божественного являются не идеи, а земное существование людей, и соответственно государственное устроение нацелено на их благоденствие и счастье, а также «всестороннее развитие многообразной земной деятельности» [Трубецкой, 2015, с. 13]. Если построение Аристотеля легло в основу концепции современных западных демократий, то идеал Платона был близок к воплощению в средневековых теократиях[2], а также был использован социалистами-утопистами, а позднее и Марксом. Е.Н. Трубецкой называет идеал Платона «коммунистическим» [Трубецкой, 2015, с. 10], а его самого — «пророком христианского теократического идеала» [Трубецкой, 2015, с. 27]. Из западных исследователей, Роберт фон Пельман проводил прямые ассоциации между «Государством» Платона и теориями утопического социализма и коммунизма [Pöhlmann, 1925, p. 479].

Достоевский, будучи в молодости увлечен теориями утопического социализма, а впоследствии системно полемизируя с ними, должен был через них соприкоснуться с идеями «Государства» Платона, даже если бы не читал его непосредственно. Однако многое свидетельствует и об его конкретном знакомстве со столь важным идеологически для эпохи текстом[3]. Так, Шигалев в романе «Бесы» упоминает Платона в одном ряду с Фурье и Руссо как своих предшественников по проекту идеального общественного устройства («<...> все созидатели социальных систем, с древнейших времен до нашего 187... года, были мечтатели, сказочники, глупцы, <...>. Платон, Руссо, Фурье, колонны из алюминия, все это годится разве для воробьев, а не для общества человеческого» [Достоевский, 1972–1990,

[2] С той оговоркой, что платоновская теократия предполагала *рациональный* замысел и эллинскую высокую общественную и интеллектуальную культуру, тогда как средневековые теократии строились вокруг *веры,* с доминирующим мифологическим мышлением.

[3] Всего в академическом собрании сочинений Достоевского имя Платона встречается семь раз (из них шесть в подготовительных материалах), имя платоновского философского персонажа Сократа упоминается пять раз (три — в черновиках, два — в публикациях). В библиотеке Достоевского фигурирует заглавие «Сборникъ древнихъ классиковъ для русскихъ читателей» (СПб., 1876–1877) — в этой книге мы также встречаем Платона [Гроссман, 1919, с. 135].

т. 10, с. 311]. Также несомненно упоминание «Государства» в черновиках к «Дневнику писателя»: «Слова Платона о тиранах. Тираны происходят из демократии» [Достоевский, 1972–1990, т. 24, с. 81], что является перефразированием фрагмента из VIII главы диалога: «<...> тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство» [Платон, 2007, с. 415].

Это дает нам возможность рассматривать платоновский диалог как непосредственный источник мысли и творчества для писателя.

Когда и в каком переводе Достоевский мог читать «Государство» Платона, определить невозможно. Это могли быть 1840-е годы, во время страстных дебатов с Белинским, или 1850-е годы в Сибири, когда Достоевский серьезно интересовался философией и просил брата присылать ему различные философские труды, или первая половина 1860-х годов, непосредственно перед работой над романами «пятикнижия», когда выходят «Сочинения Платона» Карпова, монография Клеванова с достаточно полным разбором «Государства». Это мог быть один из французских переводов, в частности, появившийся в 1830-х годах авторитетный и полный перевод академика Виктора Кузена, хотя нельзя исключать и прочтения (вторичного?) писателем перевода В.Н. Карпова в 1863 году. Поскольку данный факт не может быть достоверно установлен, то мы решили в нашей статье цитировать Платона по современному переводу В. Асмуса как более совершенному и доступному для современного читателя, нежели перевод Карпова, принимая также в соображение, что текст Платона — философский (хотя и приближенный местами к художественному) и его идеи, будучи широко распространены в обществе и во всей русской и европейской культуре, не зависели в восприятии от того или иного конкретного перевода, тем более что подлинник оставался для Достоевского, скорее всего, недоступен в силу несовершенного знания древнегреческого языка, который он, конечно, изучал два года в пансионе Чермака, но свидетельств о том, что Достоевский работал с древнегреческими текстами, не сохранилось.

1. Спор о справедливости и теория Раскольникова

Диалог «Государство» начинается со спора о справедливости, но затем в процессе выяснения данного понятия охватывает широчайший круг философских вопросов, таких как государственное

устройство, антропология, познание истины, благо, красота, понимание Бога, бессмертие души, загробное существование. Тем самым диалог описывает всю систему идей зрелого периода жизни Платона.

Греческое слово δικαιοσύνη означает «справедливость, законность, правосудие». Таким образом, оно изначально имеет *юридический* смысл. Только в Новом Завете оно стало означать также «дело праведное, благодеяние» [Греческо-русский словарь, 1899, с. 329], переходя таким образом из сферы законности в область личной ответственности, совести, отражая эпохальный сдвиг мировоззрения, произошедший с приходом христианства. Для Платона же справедливость обеспечивается лишь правильным государственным устроением, от которого напрямую зависят и личные качества граждан — их «добродетели»[4]. Таким образом, для греков (и для Платона в частности) этика и нравственность являются производными от государственного устройства. Таким образом, спор о справедливости предваряет и обосновывает описание проекта идеального государства. Поводом к спору служит сомнение в ее необходимости со стороны одного из собеседников Сократа, Фрасимаха.

Толчком к нашему исследованию послужило то, что софизмы Фрасимаха прямо перекликаются с *теорией Раскольникова.* (Вспомним, что эта теория, в свою очередь, воплощается в *юридической* статье, что соответствует античному (платоновскому) осмыслению δικαιοσύνη).

Справедливость, по мнению Фрасимаха, пригодна только для сильнейшего, ибо он устанавливает ее сам, являясь, таким образом, для себя самого ее мерилом (**«Справедливость и справедливое** — <...> **это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя**, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми. **Подданные осуществляют то, что пригодно правителю, так как в его руках сила**» [Платон, 2007, с. 122])[5]. Далее следует вывод о бесполезности и ненужности

[4] Используемое Платоном понятие ἀρετή означает «доблесть, добродетель; вообще совершенство, превосходство, достоинство как физическое, так и нравственное, мужество» [Греческо-русский словарь, 1899 с. 193], то есть изначально воинская доблесть — личное, но общественно важное достоинство, связанное с защитой государства.

[5] Все выделения полужирным шрифтом в цитатах принадлежат автору статьи (А.К.), курсивом — автору цитаты.

конвенциональной справедливости. По Фрасимаху, справедливость, понятая как общепринятая добродетель[6], — это добровольно взятая на себя слабость: «<...> справедливый человек везде проигрывает сравнительно с несправедливым» [Платон, 2007, с. 123].

И наоборот, чем сильней и решительней человек творит несправедливость, тем более он возвеличивается, пока не приходит к власти. «Сильный» понимается тогда как существо «высшего разряда», для которого законы и понятия, действительные для остальных людей не действуют.

Пределом устремлений становится для Фрасимаха *тиран*, который сумел переступить через добродетель (справедливость) и *взять разом весь капитал* (говоря словами Раскольникова), а те, кто не сумел, остаются «жалкими»:

> ...**обладание властью дает большие преимущества**. <...> преуспевает как раз тот, кто нарушил справедливость, и в высшей степени **жалок** тот, кто на себе испытал несправедливость и все же не решился пойти против справедливости. Такова тирания: она то исподтишка, то **насильственно захватывает то, что ей не принадлежит**, <...> — **и не постепенно, а единым махом** [Платон, 2007, с. 123].

И именно к тиранической власти над людьми практически сводится теория Раскольникова («Свободу и власть, а главное власть! Над всею дрожащею тварью и над всем муравейником!..» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 252]). В черновиках к роману Достоевский замечает:

> В его образе выражается в романе мысль непомерной гордости, высокомерия и презрения к этому обществу. Его идея: взять во власть это общество. Деспотизм — его черта. *Она* ведет ему напротив. <...>
>
> Он хочет властвовать — и не знает никаких средств. Поскорей взять во власть и разбогатеть. Идея убийства и пришла ему готовая.
>
> Чем бы я ни был, что бы я потом ни сделал, — был ли бы я благодетелем человечества или сосал бы из него, как паук, живые соки — мне нет дела. Я знаю, что я хочу владычествовать, и довольно [Достоевский, 1972–1990, т. 7, с. 155].

[6] Платон фактически ставит между справедливостью и добродетелью знак равенства: см. [Платон, 2007, с. 260].

Фрасимах у Платона идет еще дальше и возводит несправедливость до *добродетели*, то есть разрешает себе ее *по совести*, переворачивая основы этики и фактически *переступая* границу добра и зла.

— Неужели <...> справедливость порочна?

— Нет, но она — весьма благородная тупость.

— Но называешь ли ты несправедливость злоумышленностью?

— Нет, это здравомыслие.

— Разве несправедливые кажутся тебе разумными и хорошими?

— По крайней мере, **те, кто способен довести несправедливость до совершенства и в состоянии подчинить себе целые государства и народы. А ты, вероятно, думал, что я говорю о тех, кто отрезает кошельки? Впрочем, и это целесообразно, пока не будет обнаружено. Но о них не стоит упоминать; иное дело то, о чем я сейчас говорил.**

— Мне прекрасно известно, что ты этим хочешь сказать, но меня удивляет, что **несправедливость ты относишь к добродетели и мудрости, а справедливость — к противоположному**.

— Конечно, именно так.

— Это уж слишком резко, мой друг, и не всякий найдется, чтò тебе сказать. **Если бы ты утверждал, что несправедливость целесообразна, но при этом подобно другим признал бы ее порочной и позорной [безобразной], мы нашлись бы, чтò сказать, согласно общепринятым взглядам. А теперь ясно, что ты станешь утверждать, будто несправедливость — прекрасна и сильна** и так далее, то есть припишешь ей все то, что мы приписываем справедливости, раз уж ты дерзнул отнести **несправедливость к добродетели и мудрости** [Платон, 2007, с. 129–130].

Итак, по логике Фрасимаха, несправедливость целесообразна *в любом случае*, даже в случае кражи кошельков, но когда она приобретает размах в государственных масштабах, то становится даже мудростью и добродетелью. Очевидно, что Фрасимах рассуждает с демонстративной беспринципностью софистов, которых беспрестанно критиковал Платон. Но не можем не отметить, что именно кошелек крадет Раскольников с тела убитой им старухи и воспринимает это как первый шаг на пути к своему величию.

Подобным силлогизмам у Раскольникова возмущается Разумихин:

> ...что действительно *оригинально* во всем этом, — и действительно принадлежит одному тебе, к моему ужасу, — это то, что все-таки кровь *по совести* разрешаешь. <...> Ведь это разрешение крови *по совести,* это... это, по-моему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное... [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 202–203].

Таким образом, убийство, несправедливое с точки зрения морали и единого государственного закона, объявляется «мудрым и добродетельным» деянием для *избранных*, с *их* высшей точки зрения (на которую они опираются как на «совесть»), ибо *они* задают вектор развития человечества. Например, если это необходимо им для прихода к власти...

Итак, в данном диалоге (равно как и в излагаемой статье) Раскольников совершает знаковую подмену, драпируясь в тогу «избранного» платоновского мудреца, оправдывающего свою власть «высокой целью» выстраиваемого *государства*. Однако на самом деле, как это выяснится впоследствии из откровения перед Соней, он стремится стать «правителем» в духе Фрасимаха, прибегающего к несправедливости исключительно ради собственной власти и выгоды, пренебрегая интересами остальных («Не для того я убил, чтобы, получив средства и власть, сделаться благодетелем человечества. Вздор! Я просто убил; для себя убил, для себя одного: а там стал ли бы я чьим-нибудь благодетелем или всю жизнь, как паук, ловил бы всех в паутину и из всех живые соки высасывал, мне, в ту минуту, всё равно должно было быть!..» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 322]). Характерно, что он прикрывается «санкцией» общечеловеческой моральной истины («справедливости»), даже когда «решился смошенничать» [Достоевский, 1972–1990, т. 14, с. 84].

Фрасимах предвосхищает и суждение Раскольникова о том, что большинство из вставших на путь несправедливости казнят, если только они не побеждают и сами не начинают казнить[7].

---

[7] «<…> все, не то что великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, то есть чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны, по природе своей, быть непременно преступниками <…>»; «<…> масса никогда почти не признает за ними этого права, казнит их и вешает (более или менее) и тем, совершенно справедливо, исполняет консервативное свое назначение, с тем, однако ж, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется <…>»; «<…> иные напротив... — Торжествуют при жизни? О да, иные достигают и при жизни, и тогда... — Сами начинают казнить? — Если надо и, знаете, даже большею частию» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 200–201].

Частичное нарушение справедливости, когда его обнаружат, наказывается и покрывается величайшим позором. Такие частичные нарушители называются, смотря по виду своих злодеяний, то святотатцами, то похитителями рабов, то взломщиками, то грабителями, то ворами. **Если же кто, мало того что лишит граждан имущества, еще и самих их поработит, обратив в невольников, — его вместо этих позорных наименований называют преуспевающим и благоденствующим,** <...> **именно потому, что знают: такой человек сполна осуществил несправедливость**. Ведь те, кто порицает несправедливость, не порицают совершение несправедливых поступков, они просто боятся за себя, как бы им самим не пострадать. Так-то вот, Сократ: **несправедливость, достаточно обширная, сильнее справедливости, в ней больше силы, свободы и властности, а справедливость, как я с самого начала и говорил, — это то, что пригодно сильнейшему, несправедливость же целесообразна и пригодна сама по себе** [Платон, 2007, с. 123].

Таким образом, подобно тому как Раскольников, разрешая себе «кровь по совести» и делая самого себя мерилом морали, искажает само понятие *со-вести* как Божьего *совета* душе, так и Фрасимах уходит от античного понимания *справедливости* как общего для всех закона, заявляя, что справедливость пригодна лишь властителю, который сам устанавливает, что он будет ею считать. В обоих случаях право быть самому себе законодателем достигается путем «великой» несправедливости и получением власти над толпой, которая в противном случае растерзала бы героя за «обыкновенную» несправедливость. Парадоксы Раскольникова восходят к античной софистике.

Если Достоевский подхватил зерно теории Раскольникова у Платона, то совсем не случайным кажется упоминание его героем в ряду «великих людей» античных деятелей: Солона и Ликурга:

Далее, помнится мне, я развиваю в моей статье, что все... ну, например, хоть законодатели и установители человечества, **начиная с древнейших**, продолжая **Ликургами, Солонами**, Магометами, Наполеонами и так далее, все до единого были преступники, уже тем одним, что, давая новый закон, тем самым нарушали древний, <...> и, уж конечно, не останавливались и перед кровью <...> [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 199–200].

Отметим отдельно, что разговор в приемной Порфирия (при присутствии и участии также Разумихина и Заметова) — это один из немногих случаев изложения идеи героем «пятикнижия» в вопросно-ответной форме — то есть в форме именно сократического диалога, воспроизводящей дискурс философствования Платона[8].

Сходны и аргументы, с помощью которых Платон окончательно развенчивает несправедливость, а Достоевский — теорию Раскольникова. Сократ, возражая Фрасимаху, говорит, что общество и государство не сможет строиться на несправедливости, поскольку она вызывает у людей взаимную вражду. Каждый будет ощущать себя потенциальным властителем[9], что неизбежно приведет к войне всех против всех, в том числе и внутри государства:

> — Скажи-ка мне вот что: если несправедливости, где бы она ни была, свойственно внедрять ненависть повсюду, то, возникши в людях, <...> **разве она не заставит их возненавидеть друг друга, не приведет к распрям, так что им станет невозможно действовать сообща**? <...> — А силу она имеет, как видно, какую-то такую, что, где бы несправедливость ни возникла — **в государстве ли, в племени, в войске** или в чем-либо ином, — она прежде всего **делает невозможным действия этих групп**, поскольку эти действия сопряжены с ней самой, — ведь она ведет к раздорам, к разногласиям, внутренней и внешней вражде [Платон 2007, с. 135–136].

Рисуя подобную перспективу, Платон имел в виду расширяющийся на его глазах политический кризис позднеантичных полисов, с царящей в них враждой, несправедливостью и частыми предательствами, что и породило в качестве реакции его политическую философию. Все это находило отзвук в эсхатологическом сознании Достоевского, также ощущавшего внутренний кризис общества («все поехало с основ») и угрозу грядущих политических катаклизмов. Поэтому столь близка к платоновскому сценарию картина все-

[8] По нашему мнению, вопреки теории М.М. Бахтина, полноценный философский диалог как дискурс в произведениях Достоевского практически отсутствует, трансформируясь в монолог исповедального типа (см.: [Криницын, 2001]). Но именно эта беседа Раскольникова, Разумихина и Порфирия, построенная в вопросно-ответной форме, имеет черты сократического диалога, см.: [Ищенко, 2023].

[9] «<…> несправедливый человек будет притязать на обладание преимуществом перед другим несправедливым человеком и его деятельностью и будет с ним бороться за то, чтобы захватить самому как можно больше?» [Платон, 2007, с. 131].

общей взаимной вражды в апокалиптическом сне Раскольникова, предвещающем не только гибель всех земных государств, но и человечества как такового при потере конвенциональных критериев добра и зла:

> Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. <…> Не знали, кого и как судить, не могли согласиться, что считать злом, что добром. Не знали, кого обвинять, кого оправдывать. <…> Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 419–420].

Из логики «Государства» объясняется и экзистенциальный кризис Раскольникова на протяжении всего романа. Платон последовательно показывает взаимообусловленность строения общества (взаимодействие сословий в котором уподобляется организму) и строения человеческой души (где в подобном же взаимодействии находятся начала: разумное, чувствительное и волевое[10]). Так и *несправедливость*, укореняясь в государстве, укореняется сперва в душах людей и производит там самую разрушительную работу, которую Платон описывает следующим образом: «Даже возникая в одном человеке, она производит все то, что ей свойственно совершать. Прежде всего она делает его бездейственным, так как он в раздоре и разладе с самим собой, он враг и самому себе, и людям справедливым» [Платон, 2007, с. 136]; «Несправедливость <…> должна заключаться, не правда ли, в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней неподобающим образом. <…> Вот что, я думаю, мы будем утверждать о несправедливости: она смятение и блуждание разных частей души, их разнузданность и трусость, и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло» [Платон, 2007, с. 259–260].

Идея Раскольникова, заключающаяся в самоутверждении на пути несправедливости, при исключительном праве избранного, производит в его душе как раз подобный хаос, отчего происходит

[10] В русских переводах Платона эти начала значатся как разумное, вожделеющее и яростное.

вражда с самим собой, конфликт разумного и эмоционального начала, оглушительное смятение всех чувств, и в конечном счете, обреченность на бездействие — уход из университета и месячное лежание в каморке-гробе. Достоевский всячески подчеркивает как некую духовную болезнь героя деспотическое доминирование в его сознании ума над чувствами. Тем знаменательнее, что на противоестественность и вред внутренней тирании разума указывал еще Платон в «Государстве», считая это болезнью своего времени: «— Разве ты не замечаешь зла, связанного в наше время с умением рассуждать, — насколько оно распространилось? — В чем же оно состоит? — **Люди, занимающиеся этим, преисполнены беззакония.** — И в очень сильной степени» [Платон, 2007, с. 380–381]. Именно этим, по мнению, Платона, было порождено явление софистики.

Для полноты сопоставления необходимо рассмотреть подробнее и понятие справедливости у Достоевского в «Преступлении и наказании». При очевидной важности его (логика справедливости задана самим заглавием романа — от *преступления* к *наказанию*), в романе *справедливость* ускользает от однозначного истолкования, тем более от четких формулировок, а сводится скорее к ощущению. Так, в процессе спора, допустимо ли «для справедливости» убить «ненужную и зловредную» старуху, чтобы на ее деньги совершить «тысячу добрых дел», офицер прерывает теоретизирования студента обращением к его совести: «Коль ты сам не решаешься, так тут нет никакой и справедливости!», [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 55]. Для самого Раскольникова его теория «справедлива как арифметика», но в то же время он признает и *правоту остальных*, которые повесят его в случае неудачи[11].

В другом случае, чтобы оправдать своё преступление перед Соней, Раскольников внезапно апеллирует к *общечеловеческой* справедливости и предлагает ей выбрать: «Лужину ли жить и делать мерзости, или умирать Катерине Ивановне?» Но Соня не признает за ним права суда: «— Да ведь я Божьего промысла знать не могу... <...> И кто меня тут судьей поставил: кому жить, кому не жить?» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 313].

[11] «<…> масса никогда почти не признает за ними этого права, казнит их и вешает (более или менее) и тем, совершенно **справедливо**, исполняет консервативное свое назначение, с тем, однако ж, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется <…>» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 200].

При этом та же Соня отчаянно настаивает на «справедливости»[12] своей мачехи, несмотря на то что последняя от отчаяния каждый день бьет своих детей, а ее саму прямо подтолкнула к падению. Тут проблема справедливости переводится из «божеского» в морально-личностный аспект, и впоследствии подобное понимание «справедливости» приводит Катерину Ивановну к фактическому бунту против Бога, когда она, выгнанная из дома, бежит на улицу с детьми искать последней правды[13].

Свидригайлов окончательно обессмысливает постановку проблемы, нивелируя сам вопрос о *высшей справедливости*: если и есть вечность, то она, может быть, ужасна для всех — в виде заточения в «комнатке, наподобие деревенской бани»:

> — И неужели, неужели вам ничего не представляется утешительнее и **справедливее** этого! — с болезненным чувством вскрикнул Раскольников.
>
> — **Справедливее**? А почем знать, может быть, это и есть **справедливое**, и знаете, я бы так непременно нарочно сделал! — ответил Свидригайлов, неопределенно улыбаясь [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 221].

Здесь вопрос о справедливости ставится уже в рамках философской антропологии и тут же вязнет в субъективности его восприятия каждым участником диалога и необоснованности собственных предпосылок.

Даже в рационально бесспорных (казалось бы) доводах Порфирия о юридической «справедливости» наказания Раскольникова кроется загадочный намек на некое «великое предстоящее исполнение»:

---

[12] О Катерине Ивановне: «Это такая несчастная, ах, какая несчастная! И больная... Она **справедливости** ищет... Она чистая. Она так верит, что во всем **справедливость** должна быть, и требует... И хоть мучайте ее, а она **несправедливого** не сделает. Она сама не замечает, как это всё нельзя, чтобы **справедливо** было в людях, и раздражается... Как ребенок, как ребенок! Она **справедливая**, **справедливая**!» [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 243].

[13] «— Да куда я пойду! — вопила рыдая и задыхаясь, бедная женщина. — Господи! — закричала вдруг она, засверкав глазами, — неужели ж нет **справедливости**! Кого ж тебе защищать, коль не нас, сирот? <...> и с воплем и со слезами выбежала на улицу — с неопределенною целью где-то сейчас, немедленно и во что бы то ни стало найти **справедливость»** [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 311].

> Великого предстоящего исполнения-то струсили? Нет, тут уж стыдно трусить. Коли сделали такой шаг, так уж крепитесь. Тут уж **справедливость**. Вот исполните-ка, что требует **справедливость**. Знаю, что не веруете, а ей Богу, жизнь вынесет [Достоевский, 1972–1990, т. 6, с. 351].

Все это явно не сводится к одному знаменателю. Понятие ускользает от формулировки и постоянно перетолковывается.

Таким образом, у Достоевского мы имеем дело по крайней мере с четырьмя пониманиями справедливости: ***справедливость общественная*** (правосудие, равенство), ***справедливость человеческая*** (мораль), ***справедливость логическая*** («арифметика», наука), справедливость Божеская (промысел, воздаяние), ни одна из которых не проясняется до конца.

Но если со справедливостью оказывается разобраться трудно, то с *несправедливостью* — всё просто: она всегда равна себе и очевидна. В конечном счете это всегда — преступление. Когда же оно оправдывается по совести, то это равносильно тому, что, как у Фрасимаха, *несправедливость* объявила бы себя новой *справедливостью*.

Достоевский подробно прослеживает развитие мысли Раскольникова: начиная с констатации невозможности *общественной справедливости,* он приходит к отрицанию *справедливости человеческой*, опираясь на «арифметику» (то есть науку — *справедливость логическую*). Остается лишь *справедливость для себя,* которая «полезна только для сильного», а для остальных оборачивается *несправедливостью* (в своем максимуме — тиранией).

Наоборот, в итоговом обращении Порфирия к Раскольникову *логическая справедливость* преступника (допущение неудачи «первого шага») карается *справедливостью общественной* (общественный приговор, каторжный срок), хотя на самом деле имеется в виду *справедливость Божеская*: искупление вины страданием. Соня, видимо путаясь в том, что есть *справедливость человеческая* (на примере Катерины Ивановны), устанавливается на *справедливости высшей*, пусть и по-прежнему неопределимой в своей громадности. То же понятийно формулирует перед ним Порфирий.

Таким образом, Достоевский нащупывает тот же, внешне понятийный, а самом деле глубоко интуитивный путь, по которому шел Платон, переходящий от справедливого соподчинения душевных начал в человеке, устремленном к познанию истины, к справедли-

вому устройству общества, устремленного в своем целеполагании к высшей, божественной правде.

Следует отметить и важное различие: для Достоевского существует высшее, трансцендентное, Божеское мерило справедливости, через которое осмысливается и общественная справедливость, несмотря на ее постоянное нарушение de facto. Герои Достоевского как бы постоянно спорят с Богом, который допускает фактическую несправедливость, и могут делать из этой ситуации разные, в том числе и богоборческие выводы (если Бог мог допустить в мир зло, то несправедлива и конечная Божественная гармония!). Для Платона же справедливость — это гармония благих человеческих воль, к которой следует стремиться в реальном мире, своими руками строя благое общество, она всецело интеллектуально постижима и разумна. Платон не обвиняет высшие силы в попрании справедливости, в ней виноваты люди, которые уклонились от своего предназначения, и помимо благомыслящих людей идеальное государство никто никогда не построит.

Список литературы

1. Абдуллаев, 2007 — *Абдуллаев Е.* «На пире Платона во время чумы...»: Об одном платоновском сюжете в русской литературе 1830–1930 годов // Вопросы русской литературы. 2007. № 2 С. 189–209.

2. Аношкина, Касаткин, 2017 — *Аношкина В.Н., Касаткин Н.В.* Платон и Достоевский // Язык и текст. 2017. Т. 4. № 4. С. 12–29.

3. Бачинин, 2003 — *Бачинин В.А.* Платон и Достоевский: метафизика экзистенциального самоопределения // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма: межвуз. сб. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. Вып. 5. С. 407–422.

4. Белов, 1985 — *Белов С.В.* Достоевский и Платон // Проблемы изучения культурного наследия: сб. ст. М.: Наука, 1985. С. 267–272.

5. Вавилова, Просветов, 2013 — *Вавилова В.Ю., Просветов С.Ю.* Полифония и многоуровневость смысла в философских романах Ф.М. Достоевского // Теория и практика общественного развития. 2013. №12. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/polifoniya-i-mnogourovnevost-smysla-v-filosofskih-romanah-f-m-dostoevskogo (дата обращения: 30.11.2023).

6. Гаджикурбанов, 2023 — *Гаджикурбанов А.Г.* Эрос Платона и Смердяков Достоевского: сравнительный анализ // Вестник культурологии. 2023. №1 (104). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/eros-platona-i-smerdyakov-dostoevskogo-sravnitelnyy-analiz (дата обращения: 17.09.2023).

7. Галич, 1818 — *Галич А.И.* История философских систем. СПб.: Печатано в тип. М. Иверсена, 1818. Кн. 1. 330 с.

8. Греческо-русский словарь, 1899 — Греческо-русский словарь / сост. А.Д. Вейсман. 5-е. изд. СПб.: Изд. авт. 1899. 1370 с.

9. Гроссман, 1919 — *Гроссман Л.П.* Библиотека Достоевского: По неизд. материалам: С прил. каталога б-ки Достоевского. Одесса: А.А. Ивасенко, 1919. 168 с.

10. Дудкин, 2021 — *Дудкин В.В.* Достоевский и Платон // Достоевский и античность: коллективная монография. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 204–213.

11. Ищенко, 2023 — *Ищенко Н.С.* Порфирий Петрович как Сократ в сюжете «Преступления и наказания» // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2023. № 2 (22). С. 45–56. https://doi.org/10.22455/2619-0311-2023-2-45-56

12. Зерцало древней учености, 1787 — Зерцало древней учености, или Описание древних философов, их сект и различных упражнений. М.: Тип. Пономарева, 1787. 66 с.

13. Клеванов, 1861 — Философские беседы Платона в русском переводе: Евтифрон, Апология Сократа, Критон, Федон: С прил. крат. жизнеописания Платона, подроб. введ. и объясн. прим. / пер. и изд. А. Клеванов. М., 1861. LXXII, 272 с.

14. Криницын, 2001 — *Криницын А.Б.* Исповедь подпольного человека. К антропологии Ф.М. Достоевского. М.: МАКС Пресс, 2001. 372 с.

15. Кузнецов, 2018 — *Кузнецов В.А.* Карл Маркс: обращение к текстам древнегреческой философии и образам античной истории в своих ранних произведениях // Вестник ЧелГУ. 2018. №5 (415). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/karl-marks-obraschenie-k-tekstam-drevnegrecheskoy-filosofii-i-obrazam-antichnoy-istorii-v-svoih-rannih-proizvedeniyah (дата обращения: 18.09.2023).

16. Надеждин, 1830 — *Надеждин Н.И.* Метафизика Платонова // Вестник Европы. 1830. № 13–14. С. 3–22, 81–94.

17. Нейчев, 2009 — *Нейчев Н.М.* Функция идей Платона в «Войне и мире» и «Братьях Карамазовых» // Дергачевские чтения 2008. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности. Проблема жанровых номинаций: материалы IX Междунар. науч. конф. Екатеринбург, 2009. Т. 1. С. 252–266.

18. Платон, 2007 — *Платон.* Государство // *Платон.* Соч.: в 4 т. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 1 / под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. С. 97–494.

19. Трубецкой, 2015 — *Трубецкой Е.Н.* Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // *Платон.* Государство. М.: Академический проект, 2015. С. 5–29.

20. Философский словарь — Философский словарь. URL: https://vslovare.info/slovo/filosofskiij-slovar/platon-v-rossii/280829 (дата обращения: 18.09.2023).

21. Corrigan, 1986 — *Corrigan K.* Ivan's Devil in *The Brothers Karamazov* in the Light of a Traditional Platonic View of Evil // Forum for Modern Language Studies. 1986. Vol. XXII. No. 1. (January). Pp. 1–9.

22. Pöhlmann, 1925 — *Pöhlmann R. von.* Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt. München: Beck, 1925. Bd. 1. 3. Aufl. 644 p.

References

1. Abdullaev, E. "'Na pire Platona vo vremia chumy...': Ob odnom platonovskom siuzhete v russkoi literature 1830–1930 godov" ["'At Plato's Feast During the Plague...': About One Platonic Plot in Russian Literature of 1830–1930"]. *Voprosy russkoi literatury*, no. 2, 2007, pp. 189–209. Available at: http://magazines.russ.ru/voplit/2007/2/ab12.html (Accessed 10 Feb. 2022) (In Russ.)

2. Anoshkina, V.N., and N.V. Kasatkin. "Platon i Dostoevskii" ["Plato and Dostoevsky"]. *Iazyk i tekst*, vol. 4, no. 4, 2017, pp. 12–29. (In Russ.)

3. Bachinin, V.A. "Platon i Dostoevskii: metafizika ekzistencial'nogo samoopredeleniia" ["Plato and Dostoevsky: Metaphysics of Existential Self-Determination"]. *Akademiia. Materialy i issledovaniia po istorii platonizma: mezhvuzovskii sbornik* [*Academy. Materials and Research on the History of Platonism: Collected Works from Different Universities*], vol. 5. St. Petersburg, St. Petersburg University Publ., 2003, pp. 407–422. (In Russ.)

4. Belov, S.V. "Platon i Dostoevskii" ["Plato and Dostoevsky"]. *Problemy izucheniia kul'turnogo naslediia* [*Questions on Cultural Heritage Studies*]. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 267–272. (In Russ.)

5. Vavilova, V.Iu., and S.Iu. Prosvetov. "Polifoniia i mnogourovnevost' smysla v filosofskikh romanakh F.M. Dostoevskogo" ["Polyphony and Multi-Level Meaning in Dostoevsky's Philosophical Novels"]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia*, no. 12, 2013. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/polifoniya-i-mnogourovnevost-smysla-v-filosofskih-romanah-f-m-dostoevskogo (Accessed 10 Feb. 2022) (In Russ.)

6. Gadzhikurbanov, A.G. "Eros Platona i Smerdiakov Dostoevskogo: sravnitel'nyi analiz" ["Plato's Eros and Dostoevsky's Smerdyakov: Comparative Analysis"]. *Vestnik kul'turologii*, no. 1 (104), 2023. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/eros-platona-i-smerdyakov-dostoevskogo-sravnitelnyy-analiz (Accessed 17 Sept. 2023) (In Russ.)

7. Galich, A.I. *Istoriia filosofskikh system* [*History of Philosophical Systems*], vol. 1. St. Petersburg, tip. M. Iversena Publ, 1818. 330 p. (In Russ.)

8. Veisman, A.D., editor. *Grechesko-russkii slovar'* [*Greek-Russian Dictionary*]. 5th Edition. St. Petersburg, Izd. avt. Publ., 1899. 1370 p. (In Russ.)

9. Grossman, L.P. *Biblioteka Dostoevskago: Po neizdannym materialam: S prilozheniem kataloga biblioteki Dostoevskogo* [*Dostoevsky's Library: Unpublished Materials: With Dostoevsky's Book Catalog*]. Odessa, A.A. Ivasenko Publ., 1919. 168 p. (In Russ.)

10. Dudkin, V.V. "Dostoevskii i Platon" ["Dostoevsky and Plato"]. *Dostoevskii i antichnost': kollektivnaia monografiia* [*Dostoevsky and Antiquity: Collective Monograph*]. St. Petersburg, RKhGA Publ., 2021, pp. 204–213. (In Russ.)

11. Ishchenko, N.S. "Porfirii Petrovich kak Sokrat v siuzhete 'Prestupleniia i nakazaniia'" ["Porfiry Petrovich as Socrates in the Plot of *Crime and Punishment*"]. *Dostoevskii i mirovaia kul'tura. Filologicheskii zhurnal*, no. 2 (22), 2023, pp. 45–56. (In Russ.) https://doi.org/10.22455/2619-0311-2023-2-45-56

12. *Tserkalo drevnei uchenosti, ili Opisanie drevnikh filosofov, ikh sekt i razlichnykh uprazhnenii* [*A Mirror of Ancient Scholarship, or a Description of Ancient Philosophers, Their Sects and Various Exercises*]. Moscow, Tip. Ponomareva Publ, 1787. 66 p. (In Russ.)

13. Klevanov, A.S., editor. *Filosofskie besedy Platona v russkom perevode: Evtifron, Apologiia Sokrata, Kriton, Fedon* [*Plato's Philosophical Dialogues in Russian: Euthyphro, Apology of Socrates, Crito, Phaedo*]. Moscow, 1861. LXXII, 272 p. (In Russ.)

14. Krinitsyn, A.B. *Ispoved' podpol'nogo cheloveka. K antropologii F.M. Dostoevskogo* [*The Confession of an Underground Man. On Dostoevsky's Anthropology*]. Moscow, MAKS Press Publ., 2001. 372 p. (In Russ.)

15. Kuznetsov, V.A. "Karl Marks: obrashchenie k tekstam drevnegrecheskoi filosofii i obrazam antichnoi istorii v svoikh rannikh proizvedeniiakh" ["Karl Marx: The Appeal to the Texts of Ancient Greek Philosophy and Images of Ancient History in His Early Works"]. *Vestnik CHelGU*, vol. 5 (415), 2018. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/karl-marks-obraschenie-k-tekstam-drevnegrecheskoy-filosofii-i-obrazam-antichnoy-istorii-v-svoih-rannih-proizvedeniyah (Accessed 18 Sept. 2023) (In Russ.)

16. Nadezhdin, N.I. "Metafizika Platonova" ["Platonov's Metaphysics"]. *Vestnik Evropy*, no. 13–14, 1830, pp. 3–22, 81–94. (In Russ.)

17. Neichev, N.M. "Funktsiia idei Platona v 'Voine i mire' i 'Brat'iakh Karamazovykh'" ["The Function of Plato's Ideas in *War and Peace* and *The Brothers Karamazov*]. *Dergachevskie chteniia 2008: Russkaia literatura: natsional'noe razvitie i regional'nye osobennosti. Problema zhanrovykh nominatsii: materialy IX mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [*Dergachev Readings 2008. Russian Literature: National Development and Regional Characteristics. The Problem of Genre Nominations: Materials of the 9th International Symposium*], vol. 1. Ekaterinburg, 2009, pp. 252–266. (In Russ.)

18. Platon. "Gosudarstvo" ["The Republic"]. Plato. *Sochineniia*: *v 4 tomakh* [*Works: in 4 vols*], vol. 3, part 1. St. Petersburg, St. Petersburg University Publ., Olega Abyshko Publ., 2007, pp. 97–494. (In Russ.)

19. Trubetskoi, E.N. "Politicheskie idealy Platona i Aristotelia v ikh vsemirno-istoricheskom znachenii" ["Political Ideals of Plato and Aristotle in Their World-Historical Significance"]. Plato. *Gosudarstvo* [*The Republic*]. Moscow, Academicheskii Proiekt Publ., 2015, pp. 5–29. (In Russ.)

20. Filosofskii slovar' [*Philosophical Dictionary*]. Available at: https://vslovare.info/slovo/filosofskiij-slovar/platon-v-rossii/280829 (Accessed 18 Sept. 2023) (In Russ.)

21. Corrigan, K. "Ivan's Devil in *The Brothers Karamazov* in the Light of a Traditional Platonic View of Evil." *Forum for Modern Language Studies*, vol. XXII, no. 1 (January), 1986, pp. 1–9. (In English)

22. Pöhlmann, Robert von. *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt.* Bd. 1. 3 Aufl. München, Beck, 1925. 644 p. (In German)

Статья поступила в редакцию: 08.05.2024
Одобрена после рецензирования: 10.06.2024
Дата публикации: 25.09.2024

The article was submitted: 08 May 2024
Approved after reviewing: 10 June 2024
Date of publication: 25 Sept. 2024